

# O SERTÃO COMO LUGAR DE NARRATIVAS DE MULHERES E O PENSAMENTO FEMINISTA NEGRO COMO PRÁTICA DIALÓGICA\*

WILDERNESS AS A PLACE OF WOMEN'S  
NARRATIVES AND BLACK FEMINIST  
THOUGHT AS A DIALOGUE PRACTICE

Josy Dayanny Alves Souza 1

**Resumo:** A pluralidade de vozes aponta para a compreensão de que o processo de produção do conhecimento está articulado à apreensão da teoria e do vivido. O sertão como lócus dessa análise se estrutura a partir de uma reflexão bibliográfica e empírica, inserida em um contexto engajado de vida, narrativa e escrita, por meio do seguinte questionamento: é possível realizar uma leitura sobre o sertão orientada na prática dialógica com o Pensamento Feminista Negro? Pensadoras feministas forjadas na origem quilombola, na diversidade sexual, na origem negra da periferia e na religião de matriz afro-brasileira são expressões de mulheres que difundem os saberes e fazeres populares de cura, de festas, rituais religioso-sagrados e de modos de vida estabelecidos com a natureza/sociedade. Nossas vozes, narrativas, saberes, fazeres e conhecimentos oferecem parâmetros para essa nova condição da mulher.

**Palavras-chave:** Mulheres. Sertão. Prática dialógica. Pensamento feminista negro.

**Abstract:** The plurality of voices points to the understanding that the process of knowledge production is articulated in the apprehension of theory and lived experience. The sertão (backcountry) as locus of this analysis is articulated to a bibliographical reflection, inserted in an engaged context of life, narrative and writing, through the following question: Is it possible to make a reading about the sertão oriented in dialogic practice with the Black Feminist Thought? Feminist thinkers, forged in Quilombola origin, sexual diversity, black origin in the periphery, Afro-Brazilian religion, are expressions of women who spread the popular knowledge and practices of healing, of festivals and religious-sacred rituals and in different ways of life established with nature and society. Our voices, narratives, knowledge, deeds and knowledge provide parameters for this new condition of women.

**Keywords:** Women. Sertão. Dialogical practice. Black feminist thinking.

## Introdução

*Como produzir conhecimento retirando de mim aquilo que me constitui?* (Luciana de Oliveira Dias, 2019).

Era 02 de abril de 2019 quando ouvi esta pergunta-reflexão feita pela professora Luciana. Naquele dia, dialogávamos a respeito da construção e dos contornos do Pensamento Feminista Negro como um conjunto de ideias que considera o coletivo e a localização social como condições indispensáveis no processo de elaboração de teorias, conhecimentos e ações de transformação social. De lá para cá, iniciei a jornada compreensiva de que junto àquelas que vieram antes de nós (WERNECK, 2009) e com aquelas que estão agora, podemos movimentar a estrutura rígida dos dizeres-fazer e da produção de conhecimentos.

Minha raiz é sertaneja e geralzeira, vivi em Porteirinha, cidade ao norte de Minas Gerais, até os dezenove anos de idade, época em que não havia em mim uma consciência literária, tampouco científica sobre o sertão. Entre os anos de 2006 e 2015, experienciei travessias literárias e científicas nos estados de Minas Gerais e Goiás, vivi em Montes Claros-MG, Paracatu-MG, Goiânia-GO, Ituiutaba-MG e, atualmente, resido em Goiânia. Não é o propósito mencionar superficialmente o nome de cidades, mas compreender que nessas travessias sempre era conduzida para o sertão e, assim, em 2016, o sertão despertou-se em mim. De lá para cá, tenho sido afetada pelo autoconhecimento como mulher sertaneja e pela compreensão do sertão como lugar dos dizeres-fazer e saberes.

O Pensamento Feminista Negro situa este diálogo como bússola que orienta os horizontes epistêmicos do dizer, confrontando paradigmas hegemônicos como forma de narrativa única e expandindo novos canais de comunicação, marcados por propostas de alcance que consideram o coletivo/grupo, a teoria e a vivência de maneira entrelaçada no processo de organização e produção do pensamento.

São diversas as autoras que pensam a condição social das mulheres, as argumentações de pensadoras feministas negras estrangeiras como Audre Lorde (2003) e Angela Davis (2016) e autoras feministas negras brasileiras como Jurema Werneck (2009), Vilma Piedade (2017) e Lélia Gonzalez (2018) são fontes basilares para esta pesquisa que se propõe bibliográfica e empírica, inserida em um contexto engajado de vida e de reflexão sobre o seguinte questionamento: é possível realizar uma leitura sobre o sertão orientada na prática dialógica com o Pensamento Feminista Negro?

As vozes das mulheres negras orientam nossa travessia de reflexões, sejam elas ancestrais ou contemporâneas, neste sentido, no século XIX, quando Sojourner Truth ergue sua voz em meio às discussões promovidas pelo Sufrágio Feminino nos Estados Unidos e interroga: “E não sou uma mulher?”, ela coloca em disputa o ponto de vista hegemônico a respeito dos grupos autorizados a “dar voz”. Essa condição de “dar voz” manifesta a ideia da existência de guardiões da palavra, esses, exercem o poder de censura ou de falar em nome das vozes reprimidas e historicamente silenciadas. Sojourner Truth, essa senhora ancestral, informava através de seus dizeres que nossa constituição enquanto sujeito no mundo é atravessada por palavras, vozes, ensinamentos, trocas, memórias ancestrais e contemporâneas, orientando na produção dos saberes e conhecimentos, que, de acordo com Angela Davis (2016), nos oferece parâmetros para uma nova condição da mulher.

Essa nova situação da mulher passa pelo que Audre Lorde (2003, p, 21) apresenta como uma luta contra a tirania do silêncio, movida pela estrutura dos medos, essa luta necessita ser encarada de frente “*porque la transformación del silencio en palabras y obras es un proceso de auto revelación y, como tal, siempre parece plagado de peligros*”. Assumir a responsabilidade da palavra passa pela ação de subverter a conjuntura de que os guardiões da palavra nos conferem vez e voz, autorizando, assim, fala e ação.

Vilma Piedade (2017) argumenta que a palavra, assim como a narrativa, nos pertence, e amplia essa condição do dizer quando adverte a respeito da importância de revisar às palavras elaboradas no cerne de um contexto social e, também, sobre a necessidade de revisitá-las de tempos em tempos para que seja possível dialogar com uma nova realidade social. A autora estimula uma

criação atravessada pelo vivido, uma palavra-conceito que tenha condições de abarcar diferentes realidades sociais em seu entrelaçamento de raça, classe e de todas as variantes de análise. Neste caso, Piedade (2017) apresenta o conceito de Dodoridade, interrogando quem pode falar e quem pode criar conceitos, e o faz questionando o lugar das mulheres pretas dentro do projeto feminista. O conceito de Dodoridade, pensado pela autora, é o Pretuguês em ação.

Compreender que somos mulheres e que o ato de erguer nossas vozes está associado à construção dessa outra condição da mulher, promove nossa inserção na disputa da produção de palavras-conceito, de conhecimentos e de rupturas das máscaras de silenciamento. Essa condição passa pela fundamentação em Angela Davis (2016), somos mulheres, no plural, e as questões de gênero se fazem indissociáveis e articuladas às questões de raça e de classe.

A ruptura do silêncio e o uso da palavra, da voz e do lugar das narrativas estão associados ao chamado de Grada Kilomba (2019), o de questionar a herança colonial e patriarcal da língua portuguesa racista e sexista, e neste sentido, Lélia Gonzalez (2018) orienta a pensar e a dizer a sociedade brasileira a partir dos grandes temas discutidos dentro da ciência e dos temas do vivido, marcados dentro da categoria de Amefricanidade e da língua Pretuguês, assim como de outras leituras das condições sociais afro-brasileira, da mulher, da questão racial, de classe, cultural, identitária...

A proposta deste artigo resulta das discussões realizadas na disciplina Epistemologias e Feminismos Negro, orientada pela professora Luciana de Oliveira Dias, no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, no 1º/2019, juntamente a uma revisão bibliográfica de textos e livros fundamentados no Pensamento Feminista Negro e na minha participação na 5ª Edição do “Caminho do Sertão – De Sagarana ao Grande Sertão Veredas”, realizado entre os dias 7 e 15 de julho de 2018.

Para isso, apresento algumas reflexões tecidas no diálogo com as vozes ancestrais e contemporâneas de Sojourner Truth, Jurema Werneck (2009), Audre Lorde (2003), Vilma Piedade (2017) e Lélia Gonzalez (2018). A diversidade de pensamentos apresentados pelas autoras coloca em evidência as variadas dimensões do saber, construídas na realidade do cotidiano assim como aqueles saberes formatados na vivência acadêmica. As autoras questionam o padrão único da linguagem na forma escrita e orientam a percepção pela via da sensibilidade para outras possibilidades de produção de conhecimentos.

## **“E não sou uma mulher”?**

Muito bem crianças, onde há muita algazarra alguma coisa está fora da ordem. Eu acho que com essa mistura de negros (negroes) do Sul e mulheres do Norte, todo mundo falando sobre direitos, o homem branco vai entrar na linha rapidinho. Aqueles homens ali dizem que as mulheres precisam de ajuda para subir em carruagens, e devem ser carregadas para atravessar valas, e que merecem o melhor lugar onde quer que estejam. Ninguém jamais me ajudou a subir em carruagens, ou a saltar sobre poças de lama, e nunca me ofereceram melhor lugar algum! E não sou uma mulher? Olhem para mim? Olhem para meus braços! Eu arei e plantei, e juntei a colheita nos celeiros, e homem algum poderia estar à minha frente. E não sou uma mulher? Eu poderia trabalhar tanto e comer tanto quanto qualquer homem – desde que eu tivesse oportunidade para isso – e suportar o açoite também! E não sou uma mulher? Eu pari treze filhos e vi a maioria deles ser vendida para a escravidão, e quando eu clamei com a minha dor de mãe, ninguém a não ser Jesus me ouviu! E não sou uma mulher? Daí eles falam dessa coisa na cabeça; como eles chamam isso... [alguém da audiência sussurra, “intelecto”]. É isso querido. O que é que isso tem a ver com os direitos das mulheres e dos negros? Se o meu copo não tem mais que um quarto, e o seu está cheio, porque você me impediria de

completar a minha medida? Daí aquele homenzinho de preto ali disse que a mulher não pode ter os mesmos direitos que o homem porque Cristo não era mulher! De onde o seu Cristo veio? De onde o seu Cristo veio? De Deus e de uma mulher! O homem não teve nada a ver com isso. Se a primeira mulher que Deus fez foi forte o bastante para virar o mundo de cabeça para baixo por sua própria conta, todas estas mulheres juntas aqui devem ser capazes de conserta-lo, colocando-o do jeito certo novamente. E agora que elas estão exigindo fazer isso, é melhor que os homens as deixem fazer o que elas querem. Agradecida a vocês por me escutarem, e agora a velha Sojourner não tem mais nada a dizer (GELEDÉS, 2014).

Minha primeira aproximação com o discurso de Sojourner Truth aconteceu durante uma pesquisa na página virtual do site Geledés, em seguida, encontrei-o novamente na leitura do livro “O que é lugar de fala?”, da filósofa Djamila Ribeiro (2017), inquietada pela narrativa, buscava compreender a estrutura social das mulheres negras através da voz de Sojourner Truth. Reli seu discurso de maneira comentada na obra “Mulheres, Raça e Classe” (2016), da filósofa Angela Davis, de lá para cá, Sojourner Truth, Djamila Ribeiro e Angela Davis me orientam a pensar a condição social das mulheres, particularmente, das mulheres negras.

Sojourner Truth, essa senhora de oratória hábil e de uma voz potente, a única mulher negra a participar da convenção de mulheres em Akron, Ohio, em 1851, erguia sua voz para confrontar abordagens racistas, sexistas e argumentações cristãs que enclausuram as mulheres como sendo o “sexo frágil”. Sua presença sacudia o silenciamento e a ausência da população negra e, particularmente, a lacuna de mulheres negras na discussão. Ainda que essa voz não modificasse a estrutura vigente, ela orientava a condição de erguer a voz diante da opressão, seu conhecimento e suas argumentações estavam centrados na experiência de uma mulher que esteve inserida na violência escravagista de sua época, que levava no corpo as marcas da brutalidade e tinha na consciência a compreensão de que as mulheres unidas são a base fundamental para a transformação social da estrutura racista e sexista.

Em seu discurso, Sojourner Truth racializa a condição de ser mulher ao questionar como marcadores sociais vinculados à maternidade, casamento, trabalho e direito ao voto, estabelecidos na ordem centralizadora da igreja, são contrários às demandas sociais da população negra em geral, e da mulher negra, em particular, se comparadas às condições vividas por mulheres brancas, de classe média, no processo de exigência dos direitos civis. Questionar a estrutura vigente requer atenção à localização social da população negra, o conhecimento das pautas de reivindicações deve ser respaldado no cerne das escritas acadêmicas, assim como nas vozes narradas no cotidiano. Sojourner Truth nos ensina que olhar para os grupos sociais é tão importante quanto olhar para as demandas, visto que, as pautas somente tem significado de transformação se consideradas em sua diversidade.

### **“Nossos passos vêm de longe”**

As mulheres negras não existem (WERNECK, 2009, p. 151).

Se no século XIX, o discurso de Sojourner Truth coloca em discussão a construção da mulher (branca) como sexo frágil, as condições do trabalho escravo, os direitos dos negros e das mulheres, a religião cristã como estrutura de poder, as contradições da maternidade para mulheres negras e brancas, e o intelecto como apropriação do homem branco, no século XXI, Jurema Werneck atualiza as perspectivas para o debate da estrutura social sexista e racista quando afirma que “as mulheres negras não existem” (2009). Compreendo esta afirmação como uma reflexão ao modo como a identidade das mulheres negras foi elaborado dentro de uma perspectiva de dominação eurocêntrica estabelecida na colonização escravagista/violenta em relação às experiências da travessia “transatlântica” (forçada) e da vida na América.

Nossas ancestrais, no cerne do sistema escravagista, ofereceram “um legado que explica os parâmetros para uma nova condição de mulher” (DAVIS, 2016, p. 41), quando subvertem a ordem enfrentando o papel atribuído à mulher negra entre o trabalho agrícola e o papel de *mammy* na casa-grande, ao ressignificar as relações no centro da vida familiar e doméstica com seus companheiros, filhos e em comunidade.

Para articular a afirmação de Jurema Werneck (2009) quando diz que as mulheres negras não existem e a afirmação de Angela Davis (2016) sobre essa nova condição de mulher, torna-se necessário pensar as diferentes possibilidades de (res)significação das identidades de mulheres negras, bem como compreender que somos forjadas e fortalecidas no reconhecimento daquelas que vieram antes nós,

Entre estes repertórios estão alguns dos mitos sagrados presentes no Brasil desde que a diáspora africana foi criada. Eles referem-se a figuras femininas que atuaram e ainda atuam como modelos, como condutores de possibilidades identitárias para a criação e recriação de diferentes formas de feminilidade negra. Assinale-se aqui uma visão da tradição como repertório maleável e mutante, que responde a contextos históricos, políticos e, principalmente, a projetos futuros (WERNECK, 2009, p. 153-154).

A cultura lorubá representada na tradição afro-brasileira com referência às energias femininas, denominadas Orixás, e os povos bantus, articulam saberes-fazer das divindades iorubanas e os saberes-fazer das divindades indígenas, e assim, propagam outros modelos de mulheres e/ou essa nova condição da mulher, oferecendo sentido quando Werneck (2009, p. 151) argumenta que “as mulheres negras não existem”, não estas mulheres elaboradas pelo sistema patriarcal e subordinadas à ordens sexistas e racistas. A autora alarga possibilidades para se pensar a feminilidade no processo de (des)construção das identidades quando argumenta que,

É importante assinalar que estes não são os únicos modelos que puderam ser apropriados, vividos ou identificados por nós: outras divindades femininas, masculinas e ambíguas (não exatamente hermafroditas) também podem ser incorporadas por mulheres, bem como crianças, velh@s, curandeir@s, guerreir@s; tudo está à disposição de todas e todos (WERNECK, 2009, p. 155-156).

A noção de transe está associada ao ritual religioso de matriz afro-brasileira, me parece importante ressaltar que essas relações constituídas no cerne da prática religiosa também são disseminadas na prática social da vida cotidiana, a representação das divindades iorubanas e das divindades indígenas acionam modelos de identificação e de identidade de saberes-fazer sociais.

Outra importante contribuição argumentada pela autora faz menção às sociedades secretas Geledé e Eleekó, em África, e a Irmandade da Boa Morte, vinculada à igreja católica, no interior da Bahia. Essas sociedades são usadas como referência ao entrelaçamento de matrizes culturais africanas e americanas, informando que mesmo diante de um pensamento social racista e sexista existem referências positivadas na condição atribuída às mulheres negras.

A própria figura da Ialodê, representação da liderança feminina nas cidades iorubás pré-coloniais e do quilombo como território de resistência, aciona modelos ancestrais de organizações coletivas no enfrentamento à invisibilização, à criminalização de saberes e na projeção e elaboração de fazeres que possam contribuir para o processo de transformação social.

**“Luta contra a tirania do silêncio”**

Podemos aprender a trabajar ya a hablar aun teniendo miedo tal como hemos aprendido a trabajar y a hablar cuando estamos cansadas. Nuestra educación nos ha enseñado a tener mayor respeto al miedo que a nuestra propia necesidad de hablar y definirnos, y mientras aguardamos en silencio a que al fin se nos conceda el lujo de perder el miedo, el peso del silencio nos va ahogando (LORDE, 2003, p. 24).

Não nos falta referências, o pensamento feminista negro nos apresenta uma série de escritos e memórias para pensarmos o papel social das mulheres, particularmente, o das mulheres negras. Desse modo, a orientação de Audre Lorde (2003) de transformar o silêncio em linguagem e ação passa por articulações e diálogos entre mulheres diversas, na raça, na geração e na sexualidade,

Yo iba a morir, más tarde o más temprano, tanto si había dicho lo que quería decir como si me había callado. Mis silencios no me habían protegido. Vuestros silencios no os protegerán. Pero con cada palabra real que he pronunciado, con cada intento realizado de decirlas verdades que aún anda buscando en el que todas creemos, y gracias a ello hemos reducido nuestras diferencias. Gracias al interés y al cariño que demostraron esas mujeres conseguirla fortaleza necesaria para a profundizar los aspectos básicos de mi vida (LORDE, 2003, p. 20).

O Pensamento Feminista Negro orienta a tecer os diálogos e ações pela via da aproximação, da não hierarquização de opressões, da compreensão de que somos mulheres - no plural -, e que nossas diferenças enquanto indivíduos não devem sobrepujar a construção de um pensamento coletivo. Os saberes e experiências individuais são fios condutores no processo de formação dos fazeres e transformações coletivas.

O limiar entre a palavra e o silêncio é acionador de medo, se por um lado, o silêncio-silenciamento- sempre foi utilizado como instrumento de opressão colonizador, por outro, a emissão da voz e da palavra é vista pelo colonizador como uma referência às experiências individuais e desagregadoras que provocam medo e insegurança na decisão de tornar-se emissora da palavra ou praticante do silêncio, Lorde (2003, p. 22) explica *“que la visibilidad que nos hace vulnerables es también nuestra principal fuente de poder. Porque la maquinaria tratará de triturarnos en cualquier caso, tanto si habláis como si calláis”*.

Outra situação que surge da polarização palavra-silêncio na condição de subalternizado é aquela em que a ciência permite “dar voz” ao outro. Essa expressão muito comum, dentro e fora do espaço acadêmico, atua como mecanismo de manutenção do silenciamento na medida em que parece existir um guardião da palavra, aquele que permite a voz é o mesmo que a silencia, sempre de acordo com as relações e intenções de poder, Lorde (2003) aciona a quebra desse mecanismo de opressão quando apresenta um dos princípios da festa de Kwanza, a Kujichagulia: *“la autodeterminación, la decisión de definirnos, de nombrarnos u de hablar en nombre propio en lugar de permitir que otros nos definan y hablen en nuestro nombre”* (LORDE, 2003, p. 22-23) e ressalta a importância de fazê-lo com compromisso e responsabilidade.

Gayatri Chakravorty Spivak (2010), ao levantar a questão “Pode o subalterno falar?” inquieta o corpo e a consciência, primeiro no processo de inserção na subalternidade, nesta instituída pelo colonizar, e, em seguida, no desejo desassossegado de acreditar que sim. No decorrer da leitura, descobre-se que não. O subalterno não pode falar! O princípio frustrante da resposta não afasta a busca por possibilidades de falar pelas frestas, descobre-se que nessa encruzilhada, o que ainda realizamos pouco é a ocupação do centro de poder da palavra, falamos pelas/nas margens, e são nessas margens que vivemos nós subalternizados, logo, primeiramente, são nesses lugares que precisamos fortalecer os diálogos e as ações.

## **Pensando sobre “Dodoridade”**

Mas, qual a finalidade, no nosso caso, de ter um novo conceito – Dodoridade? Será que, como Mulheres Feministas, Sororidade não basta? A pergunta está no ar (PIEIDADE, 2017, p. 16).

Vê-se na resistência das mulheres negras as ações que questionam falas e ações hegemônicas, ao criar o conceito de Dodoridade, Piedade (2017, p.16) transborda o conceito de Sororidade, que é “apoio, união e irmandade entre as mulheres”, colocando na roda dialógica a ideia de circular o significado das palavras entre o tempo-espaço de sua origem e os ecos da contemporaneidade.

O enfrentamento do silêncio se revela também na palavra-escrita, na palavra-conceito, na consciência de que o fazer científico deve ser comprometido com as transformações sociais, Piedade (2017, p. 16) argumenta que “Dodoridade, pois, contém as sombras, o vazio, a ausência, a fala silenciada, a dor causada pelo Racismo. E essa dor é Preta”. Este conceito está comprometido com a ruptura do silenciamento que abarca as mulheres negras sem negligenciar a dor vivenciada por todas as mulheres - a grandeza deste conceito consiste nisto.

Dodoridade é preta, ela não exclui condições e opressões vividas por mulheres não-negras, ao contrário, alarga o conceito ao propor que ela nos irmana enquanto mulheres, rechaça todas as formas de opressão, é a centelha acolhedora de todos os tons de pretos, e, especialmente, de todas as mulheres,

É nesse ponto que a Dodoridade se instaura e percorre a trajetória vivenciada por Nós, População Preta, e, aqui, em especial, Nós – Mulheres – Mulheres Pretas. Brancas, de Axé, Indígenas, Ciganas, Quilombolas, Lésbicas, Trans, Caiçaras, Ribeirinhas, Faveladas ou não, somos Mulheres (PIEIDADE, 2017, p.19).

Ao conceituar Dodoridade, Vilma Piedade aborda a prática pedagógica da circularidade, gira a roda da história, que de diferentes maneiras e sob diferentes tutelas - Igreja, Estado - insere e naturaliza as mulheres em localizações sociais subalternizadas. Na contramão dessa ordem, o fundamento iorubá ensina que “sem o Poder Feminino, sem o princípio da criação, nada acontece, nada nasce. Por isso que o Matriarcado é fundante no Candomblé no Brasil” (PIEIDADE, 2017, p. 32).

Em toda narrativa, Piedade (2017) alerta sobre a responsabilidade de articulação e diálogo do Feminismo Interseccional no processo de enfrentamento às práticas racistas e sexistas vigentes na sociedade, em como há séculos estamos resistindo às violências hegemônicas. A autora alerta que essa resistência precisa se tornar politizada e revestida com as armaduras das ações, um chamado para a responsabilidade das pessoas não-negras na atuação das frentes de luta para as transformações sociais.

## **Abordando a “Ameficanidade” e o “Pretuguês”**

Exatamente porque temos sido falados, infantilizados (infans, é aquele que não tem fala própria, é a criança que se fala na terceira pessoa, porque falada pelos adultos), que neste trabalho assumimos nossa própria fala. Ou seja, o lixo vai falar, e numa boa (GONZALEZ, 2018, p. 193).

Lélia Gonzalez (2018), mulher quilombola, formada em história e geografia, filosofia, antropologia, ativista do movimento negro e do feminismo negro, pensa o Brasil colocando em discussão as opressões e as possibilidades de ser mulher negra neste país, interpela o mito da democracia racial, em que a mestiçagem apresenta a ideia de uma harmonia racial no país, negligenciando as violências e estupros que nortearam esta ação. A autora mostra como o corpo negro foi e ainda é subdividido pela demarcação sexual, um corpo a ser explorado, hipersexualizado, por exemplo, pelo “modelo da mulata exportação” ou como força de trabalho nas atividades

domésticas e rurais, vê-se nessa representação a extensão da senzala respaldada na ordem de uma sociedade que aboliu a escravidão, mas que não aboliu práticas escravocratas.

No que se refere às resistências, Gonzalez (2018) anuncia alguns espaços de organização social para o fortalecimento das possibilidades de uma nova condição de ser negro e de ser mulher negra no Brasil: o Movimento Negro e o Movimento de Mulheres, ou como ela expressa, os Movimentos Negros, pois tem a consciência sobre as multiplicidades e complexidades que envolvem as realidades racista e sexista de nosso país.

No pensamento social brasileiro, a mestiçagem é apresentada por meio da noção de uma harmonia racial, camuflando a origem dessa situação que está centrada em práticas violentas, de maneira geral, e no estupro das mulheres, de maneira particular. Pensar as relações étnico-raciais no Brasil requer analisar as complexidades, o Pretuguês, palavra-conceito cunhada por Gonzalez (2018), se apresenta como uma linguagem de luta e de resistência, colocando em evidência a voz social no cerne de disputa acadêmica, que aciona variadas dimensões dos saberes ao reconhecer que a ciência é uma forma de leitura da sociedade, mas não é a única.

A mulher é temática central na obra de Lélia Gonzalez (2018), questões de raça, classe, religiosidade, cultura e a irmandade pela via de um movimento feminista afro-latinoamericano nos faz compreender que ela pensa o Brasil a partir de sua localização social, sem perder de vista que a experiência individual sustenta o ideário coletivo que movimenta o Pensamento Feminista Negro.

### **Por uma aproximação do sertão**

As pessoas fazem seu próprio território. Os mitos criados para simbolizar os territórios fazem as pessoas. As canções populares, as narrativas religiosas e de origem, as memórias de um passado combativo e doloroso, a literatura oral e escrita, compõem a epopeia de um povo; esta faz sua identidade, faz as honras de uma singularidade entre os povos, “a ideia de sertão é bastante difundida nas imagens do senso comum, dos saberes populares, das ciências, das artes verbais, da literatura, do cinema, das artes plásticas, da música, dentre muitos outros saberes (MELO, 2011, p. 4). Atente-se ao fato de que sempre se tem algo a dizer sobre o sertão, e a questão que emerge é: quem tem dito o sertão?

Tomamos a literatura como referência para responder esta questão, vamos geo-grafar no texto este território. A narrativa proposta apresenta duas formas de grafia, o sertão literário, narrado por João Guimarães Rosa, na obra *Grande Sertão: Veredas* (2015a), esta como uma fronteira fluída e de linhas imaginárias, e o sertão geográfico, situado nas regiões norte e noroeste de Minas Gerais. No pensamento social brasileiro, a identidade do povo sertanejo está popularizada na literatura, de maneira geral, e na literatura Roseana, de maneira particular. As sociedades humanas em qualquer tempo marcam a terra, na década de 1950, *Grande Sertão: Veredas*, de João Guimarães Rosa, marcou a terra-sertão no imaginário brasileiro com as histórias de Riobaldo, Antônio Dó, Joca Ramiro, Zé Bebelo, Hermógenes, Reinaldo, que em verdade era Diadorim, e, nas artes de contar, povoou nossos pensamentos com “A hora e a vez de Augusto Matraga” e a saga de um grupo de vaqueiros na peça o “Burrinho Pedrês”, contos descritos na obra *Sagarana* (2015b).

O ideário do sertão se forma como uma terra marcada por narrativas, vozes e dizeres masculinos, por si, este indicativo já aciona uma jornada investigativa: onde estão as mulheres do sertão? Para além de uma busca literária, procuramos narrativas de representação das mulheres, a partir do que Conceição Evaristo (2016) denomina como “Escrevivência”, rompendo com os silêncios -silenciamentos- e erguendo nossas vozes, dores, saberes e fazeres na ressignificação dos conhecimentos sobre identidades, culturas e resistências, a partir da perspectiva de que “nossa fala estiliza a máscara do silêncio” (EVARISTO, 2017).

Do sertão literário à experiência com os pés, emerge a proposta dialógica deste trabalho, a fundamentação empírica deste texto dá-se na experiência de caminhar pelo sertão. Em 2018, participei da 5ª Edição do “Caminho do Sertão – De Sagarana ao Grande Sertão Veredas”, realizado entre os dias 7 e 15 de julho. Esse projeto proporcionava aos caminhantes, nos sete primeiros dias, uma jornada a pé, de 176 km sertão adentro, e nos dois últimos dias, a experiência de juntar-se ao povo sertanejo nos festejos do “Encontro dos Povos do Grande Sertão Veredas”, e ao final da jornada vivenciamos uma trilha de 10 km (ida e volta) até o Mirante da Seriema, no Parque Nacional Grande Sertão Veredas, localizado na Chapada Gaúcha-MG, encerrando um ciclo de caminhada de



186 km pelo sertão.

O Caminho do Sertão, a priori, é um chamamento literário, a obra Roseana permeia o imaginário que projeta as primeiras intenções da travessia. A 5ª edição da atividade tem como organizadora a Agência de Desenvolvimento Integrado e Sustentável do Vale do Urucuia, no entanto, os fazeres da caminhada se concretizam em ações e mãos diversas. O ideário do caminho delinea-se na tríade sócio-eco-literária, em que as narrativas da literatura de João Guimarães Rosa, as histórias/histórias vividas do povo sertanejo e a experimentação dos caminhantes tecem possibilidades de leituras contemporâneas para o sertão.

Para além do Caminho do Sertão, existe um projeto amplo, denominado Território do Mosaico Sertão Veredas–Peruaçu que abrange as áreas: Sertão Veredas, Pandeiros e Peruaçu. Foi no território de paisagens Roseana, denominado Sertão Veredas, de áreas de preservação ambiental, parques estadual e nacional e trilhas, que encontramos as vozes silenciadas do sertão, são povos e comunidades tradicionais, organizações, associações e pontos de cultura organizados por mulheres. São essas vozes e narrativas que almejamos como interlocutoras do sertão, e elas são muitas: fiandeiras, artesãs, bordadeiras, moradoras de comunidades tradicionais, professoras e agentes culturais...

### **Para não concluir...**

A perspectiva do Pensamento Feminista Negro denuncia o poder hegemônico e promove a fala e a visibilidade das ações na mesma dimensão que anuncia a pluralidade das vozes, narrativas, saberes e fazeres. Mesmo negligenciadas nos espaços de visibilidade permanecem erguendo as vozes por meio das fissuras das máscaras de silenciamento, da organização coletiva e do enfrentamento à necessidade de autorização da fala, considerando que a voz pertence ao sujeito e não pode ser oferecida por outro. Nesse sentido, a proposta de uma resistência politizada que não separa a teoria do vivido, reconhece que a diversidade de saberes e fazeres se constituem enquanto organizadores de conhecimentos.

Ainda que a ciência reconheça a escrita como linguagem de comunicação hegemônica, a disseminação de outras formas de linguagens, respaldadas no cerne do Pensamento Feminista Negro, orienta o olhar para os saberes populares e tradicionais no processo de constituição da escrita científica, ou seja, consideram as narrativas do cotidiano como indissociáveis para a constituição e produção do pensamento teorizado.

O sertão geográfico é o lugar vivo para se pensar outras narrativas sobre ser mulher no Brasil. Quando Euclides da Cunha (2003, p. 77) diz que “sertanejo é antes de tudo um forte”, projeta no pensamento social brasileiro a condição de resistência que vive o povo sertanejo, as vozes visibilizadas sobre o sertão são, no geral, de homens que falam ou escrevem sobre este lugar. O sertão imaginário, circunscrito em símbolos e subjetividades narrados na literatura, leva a indagar: onde estão as mulheres do sertão?

Elas estão! São mulheres quilombolas, como Lélia Gonzalez, que produzem no cotidiano os fazeres do quilombo no sertão, são fiandeiras que tecem no dia a dia a organização coletiva da vida, são mulheres indígenas que pela via da oralidade orientam as tradições e continuidades de resistência, são mulheres que indagam: “E não sou uma mulher?”, com a memória ativa de que “nossos passos vêm de longe!”, que reconhecem o dizer como ferramenta de “luta contra a tirania do silêncio”. São mulheres que experienciam os marcadores de raça e gênero como agentes de “dodoridade” e que disseminam suas narrativas na língua “Pretuguês”. Essas são algumas das mulheres que dizem o sertão: Dona Gercina, dona Geralda, dona Pretinha, dona Neguinha, dona Lili, dona Conceição, Petronilha, Diana, Damiana, Karla, Caliane, Thaneressa, Rosa Amélia...

### **Referências**

CUNHA, Euclides da. **Os Sertões**. São Paulo: Nova Cultura Ltda, 2003.

DAVIS, Angela. **Mulheres, Raça e Classe**. 1ª ed. São Paulo: Boitempo, 2016.

- EVARISTO, Conceição. **Olhos d'água**. Rio de Janeiro Pallas: Fundação Biblioteca Nacional, 2016.
- EVARISTO, Conceição. 2017. **"Nossa fala estilhaça a máscara do silêncio"**. Publicado 13/05/2017. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/sociedade/conceicao-earisto-201cnossa-fala-estilhaca-a-mascara-do-silencio201d/>. Acesso em: 15 de jul. 2019.
- GELEDÉS. **E não sou uma mulher? Sojourner Truth**. Publicado em: 08/01/2014. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/e-nao-sou-uma-mulher-sojourner-truth/>. Acesso em: 26 de agosto. 2019.
- GONZALEZ, Lélia. **Primavera para as rosas negras**. Diáspora Africana: Editora Filhos da África, 2018.
- KILOMBA, Grada. **Memórias da Plantação - Episódios de racismo cotidiano**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.
- LORDE, Audre. La transformación del silencio en lenguaje y acción. In: ———. **La Hermana, La Extranjera: artículos y conferencias**. Madrid; Edición: horas y HORAS, 2003. p. 19-24.
- MELO, Adriana Ferreira de. **Sertões do mundo, uma epistemologia – volume 1**. 2009. 121 f. Tese (Doutorado em Geografia) – Programa de Pós-Graduação em Geografia, Universidade Federal de Minas Gerais, Minas Gerais, 2011.
- PIECADE, Vilma. **Dodoridade**. São Paulo: Editora Nós, 2017.
- RIBEIRO, Djamilia. **O que é lugar de fala?** Belo Horizonte: Letramento: Justificando, 2017.
- ROSA, João Guimarães. **Grande sertão: Veredas**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015a.
- ROSA, João Guimarães. **Sagarana**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015b.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.
- WERNECK, Jurema. **Nossos passos vêm de longe! Movimento de mulheres negras e estratégias políticas contra o sexismo e o racismo**. In: Vents d'Est vents d' Ouest: Mouvements de femmes et féminismes anticoloniaux [em línea]. Genève: Graduate Institute Publications, 2009. Disponível em: <http://abpnrevista.org.br/revista/index.php/revistaabpn1/article/view/303>. Acesso em 08 de mai. 2019.

Recebido em 15 de outubro de 2019.

Aceito em 1º de novembro de 2019.